L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e Serie)
N° 13. — 31 Mars 1960

NOTES BIBLIQUES

SOMMAIRE

In Memoriam : A. Gelin.
Les Jacques du Nouveau Testament. — Genre littéraire de divers écrits : Midrash, Targum, Mashal, Talmud. — La Résurrection de Jésus est-elle un fait d'histoire.
Bible. — Tome II. *L'Ancien Testament :* traduction Ed. Dhorme.

In memoriam

Notre collaborateur, M. Albert Gelin, P.S.S., a été rappelé à Dieu le 7 février 1960, à l'âge de 58 ans, à la suite d'une opération chirurgicale rendue nécessaire par une longue maladie.

Né dans le diocèse de Lyon, où il fit toutes ses études, docteur en théologie et licencié en Ecriture Sainte, il était entré dans la Compagnie de Saint-Sulpice en 1929 ; il fut professeur d'Ecriture Sainte au Grand Séminaire de Lyon (1931-1939) et aux Facultés Catholiques depuis 1937. Rentré de captivité en Allemagne, il devint peu après supérieur de la Maison universitaire Saint-Jean.

Toute son activité sacerdotale fut consacrée à la formation des prêtres et futurs prêtres. Lui-même était prêtre avant tout, trouvant le temps, malgré ses multiples travaux, de garder des dirigés dans les grands Séminaires lyonnais, dont beaucoup lui restaient fidèles quand ils étaient chargés de ministère. Prêtre, il ne savait pas refuser d'aider ses confrères en leur donnant des récollections locales et des conférences, voire des retraites annuelles qui abrégeaient un repos pourtant bien nécessaire. Les jeunes prêtres groupés à la Maison Saint-Jean étaient témoins de la régularité et de la profondeur de sa piété, et bénéficiaient de la doctrine et des conseils éclairés de ses « lectures spirituelles ».

Brillant professeur, il préparait ses cours avec beaucoup de soin et de méthode, initiant ses étudiants à toutes les questions que soulève l'étude approfondie de la Bible, possédant, grâce à un labeur acharné, la connaissance des problèmes, des opinions les plus modernes ; sachant faire le tri entre le bon grain qu'il découvrait même chez des adversaires, et l'ivraie que lui permettaient de discerner sa foi robuste et son attachement à l'enseignement authentique de l'Eglise.

Son influence déborda très vite les limites du professorat de la Faculté lyonnaise. Il prenait une part active à la préparation et aux sessions des Congrès bibliques en France et à l'étranger, s'intéressait au mouvement liturgique dans ses rapports si nombreux avec la Parole inspirée, collaborait à des revues, à la *Sainte Bible* de Pirot, à la *Bible de Jérusalem,* publiait plusieurs volumes qui font autorité sur le prophète Jérémie auquel il avait voué une sympathie toute spéciale. Rappelons aussi ses ouvrages sur *Les Idées maîtresses de l'A. T.*, sur *Les Pauvres d'Yahvé,* sur *L'âme d'Israël dans le Livre,* sur les Psaumes pour lesquels il prépara la publication des travaux de M. Podechard, son ancien maître, etc. — On a noté l'influence de ces livres sur une très grande partie de la jeunesse cléricale, religieuse et sacerdotale ; elle était due à la sûreté de son exégèse critique, mais au moins autant à la résonance de son âme profondément religieuse au contact de celle des écrivains sacrés.

Dès 1946, il avait bien voulu donner sa collaboration à l'*Ami.* Elle devint plus complète après la mort de M. Chaine (24 mars 1948) dont il accepta de prendre la succession. Nos lecteurs ont pu bénéficier de son savoir, de la limpidité et de l'agrément de son style original, de son ouverture d'esprit et de la charité avec laquelle il exerçait envers eux, par ses Chroniques régulières et ses réponses insérées dans l'*Ami* ou expédiées comme lettres personnelles, un apostolat qui savait si bien entrer dans leurs préoccupations intellectuelles et mettre sa science à la portée de tous.

Jusqu'en 1955, il présenta ainsi dans l'*Ami* une foule de livres, de travaux, de découvertes concernant la Bible entière. A cette date il souhaita de se réserver l'Ancien Testament qui correspondait à son enseignement à la Faculté de théologie et se réjouit de voir confier le Nouveau Testament aux mains plus jeunes d'un de ses anciens étudiants qui était demeuré son ami.

On a dit avec raison que sa mort prématurée était une perte pour l'Eglise de France ; et nous osons ajouter pour l'Eglise entière et tout particulièrement pour notre revue. Très délicat dans ses rapports avec le prochain, évitant les polémiques sans renoncer à son jugement, il rencontra quelques incompréhensions et quelques oppositions : il préférait s'en expliquer avec ses Supérieurs sans porter ces débats sur le forum où facilement il aurait triomphé. Il en souffrait, car il avait un cœur sensible ; mais cette souffrance consentie modelait son âme à celle de son Maître et le préparait, à son insu, au bon accueil qu'il en a reçu. Notre souvenir, notre prière et celle de nos lecteurs, lui expriment notre reconnaissance et lui demandent de continuer aux œuvres diverses aux-

quelles sa vie a été consacrée ici-bas, et à la nôtre en particulier, les ressources plus puissantes que désormais ce bon serviteur possède auprès de Dieu.

« *A la rencontre de Dieu* » : sous ce titre, qui prend figure de testament spirituel, ses amis et ses proches viennent de recueillir et de ronéotyper quatre conférences inédites, sur les Psaumes, données durant l'hiver 1958-1959, au « Cours de Théologie pour les Laïcs », institué aux Facultés Catholiques de Lyon. La rencontre de Dieu par les Psaumes, dans la prière et l'espérance, la rencontre du Christ héros et chantre des Psaumes, tel était l'objet de son étude, tel était surtout le thème de sa prière. Il aimait à retrouver le Seigneur en se confiant à ces textes inspirés que reprirent, après le Christ, tant d'âmes saintes et surtout la T. S. Vierge Marie. Et c'est avec Elle qu'il se préparait, la veille de l'opération dont il ne devait pas se réveiller, à la grande rencontre : « Je dis mon chapelet. Je découvre le chapelet... toute la théologie est là-dedans. Je lis le Psaume trent-neuf... »

Et maintenant que puis-je attendre, Seigneur ?
Mon espérance, elle est en vous.

LES JACQUES DU NOUVEAU TESTAMENT

Q. — Ou en est aujourd'hui la question des « Jacques » du Nouveau Testament ? Il semble bien qu'il y en eut au moins trois : le fils de Zébédée, le fils d'Alphée et l'évêque de Jérusalem. Y eut-il un quatrième, l'auteur de l'épître ? Le P. Prat (édition 1933) ne tranche pas la question ; a-t-elle fait, depuis, quelque progrès ?

R. — Les « Jacques » du N. T. : deux, trois ou quatre ? Dans les listes des apôtres « Douze », on trouve Jacques, fils de Zébédée et frère de Jean, et Jacques, fils d'Alphée. D'autre part, Mc, VI, 3 et parallèles parlent d'un Jacques, frère de José, désigné comme « frère » de Jésus. Ce dernier doit être le même que Jacques « frère du Seigneur » qui tient une place importante dans la communauté chrétienne de Jérusalem (Gal., I, 19 ; II, 9, 12 ; Act., XII, 17 ; XV, 13, etc.).

Jacques « frère du Seigneur » ne peut être identifié au fils de Zébédée mis à mort prématurément (Act., XII, 2). Son identification avec le fils d'Alphée dépend de l'interprétation de Gal., I, 19 : « Je n'ait vu aucun autre des Apôtres, εἰ μὴ Jacques le frère du Seigneur ». On peut traduire εἰ μὴ : — soit par « sauf », et alors Jacques serait l'un des « Apôtres », — soit par « mais seulement » (cf. Mt, XII, 4 ; Lc, XXIV, 26 ; Rom., XIV, 14 ; Act., IX, 4) et alors Jacques n'est pas compté parmi les « Apôtres ».

En faveur de la seconde hypothèse (le frère du Seigneur est un autre que l'Apôtre fils d'Alphée), on peut faire valoir I Cor., XV, 5-7 où S. Paul distingue, parmi les témoins du Ressuscité : Pierre, les Douze, les cinq cents, puis Jacques (sans aucun doute celui de Jérusalem, à part des Douze), tous les apôtres. (Pour S. Paul c'est un groupe plus large que les Douze ; lui-même se dit apôtre : et Jacques de Jérusalem aurait pu être appelé « apôtre » sans être des Douze), enfin S. Paul lui-même. On peut faire valoir aussi que les « frères de Jésus » restaient incrédules à Nazareth (Mc, III, 21-31 ; Jo., VII, 3-4), alors que les Douze étaient déjà choisis par Jésus ; et qu'Act., I, 14, distingue les « frères de Jésus », cette fois convertis, des Douze (I, 13). On peut imaginer que Jacques, au moins après la résurrection de Jésus, aura rejoint les disciples.

La tradition patristique hésite entre les deux hypothèses (cf. S. Lyonnet, *Rech. de Science Religieuse,* 1939, p. 335-351, avec une bibliographie du sujet). Aujourd'hui, la seconde gagne du terrain.

Quant à l'auteur de l'épître, depuis Origène, beaucoup d'écrivains l'identifient à Jacques de Jérusalem, « frère du Seigneur ». Toutefois Eusèbe et S. Jérôme mentionnent que certains en doutent. L'examen de l'épître elle-même dégage des traits favorables à l'attribution à Jacques de Jérusalem, mais il y a aussi quelques difficultés, pas décisives certes, mais réelles tout de même. En tout cas, la langue et le style réclament l'intervention d'un secrétaire-rédacteur au moins, qui connaissait parfaitement le grec. Si l'on ajoute que les critiques hésitent entre des dates qui feraient de l'épître le plus ancien, ou le plus récent, des écrits du N. T., ce n'est pas pour clarifier le problème [1]

J. DELORME.

GENRE LITTERAIRE DE DIVERS ECRITS

Q. — Quel est le sens exact de : Midrash, Targum, Mashal, Talmud ?

R. — 1. *Targum.* — La racine du mot n'est employée qu'une fois dans l'A. T. sous sa forme verbale, au participe passé, avec le sens de « *traduit* » (Esdras, IV, 7 ; cf. l'akkadien *targumanu,* l'interprète). Les Targums sont des traductions, ou plutôt des interprétations, des paraphrases, en araméen, de la Bible. Dans les synagogues, la lecture liturgique de la Bible en hébreu était suivie d'une traduction orale en araméen. Des Targums écrits durent exister très tôt ; Mc, XV, 34 cite le Ps. XXI en araméen ; la grotte I de Qumrân a livré une paraphrase araméenne de la Genèse, et la grotte XI une version de Job. Nous possédons un Targum de la Torah, dit d'Onkelos, et un autre des Prophètes, dit de Jonathan, tous deux œuvres collectives et assez tardives (V^{e}-VI^{e} s.), quoique reposant sur des textes plus anciens. Des fragments du Targum palestinien, dont les origines peuvent être antérieures à l'ère chrétienne, ont été retrouvés dans une synagogue du Caire, et tout récemment à la Bibliothèque Vaticane. Deux recensions plus récentes de ce Targum étaient déjà connues. L'étude des Targums est intéressante pour l'histoire du texte de l'A. T., pour son interprétation dans le judaïsme contemporain des origines chrétiennes, et pour la connaissance de la langue araméenne parlée par Jésus et les apôtres.

**

[1] Cf. *Dict. Bib. Sup.,* art. « *Jacques* », — *Introduction à la Bible,* II, *Nouveau Testament,* Desclée, 1959, p. 566-572.

2. *Midrash.* — Le mot, dérivé du verbe *darash*, chercher, exprime une recherche attentive, en particulier sur le texte de la Bible. Dans la langue rabbinique, il a le double sens d'étude et d'explication de la Bible (c'est l'équivalent de notre mot *exégèse*, encore que nos méthodes diffèrent de celles du *midrash*). Il s'agit moins de connaître scientifiquement les textes sacrés, que d'en dégager les valeurs de vie pour le présent. Comme la communauté juive, surtout après le retour d'exil, se nourrit d'abord de la Bible, on voit l'importance du midrash.

On en connaît plusieurs formes, selon qu'il cherche dans la Bible, dans la Torah notamment, des règles de conduite, des lois, ou la justification d'usages juridiques (*midrash halakhah*, terme qui veut dire : marche, chemin, d'où précepte, règle de conduite), ou qu'il vise à la formation et à l'édification des fidèles de la synagogue en exploitant surtout les parties narratives de la Bible (*midrash aggadah*). La première forme s'est développée surtout dans les écoles et milieux de lettrés, et a engendré un ensemble d'explications, d'abord transmises oralement, puis recueillies en des commentaires, les *Midrashim tannaïtiques* (*Mekilta* sur l'Exode, *Siphra* sur le Lév., *Siphré* sur Nomb. et Deut., aux environs de 200 ap. J.-C.). La deuxième forme représente surtout la prédication synagogale, mais pas exclusivement, et a fleuri en une immense littérature d'homélies et de commentaires où le souci d'édification, et les ressources de l'imagination se développent assez librement à partir du texte : nous avons de nombreux *Midrashim* homilétiques compilés entre le v^e^ et le xi^e^ s.

Les manuscrits de Qumrân nous font connaître une forme très particulière de midrash, qu'on appelle le *pesher*. On explique le texte sacré en montrant sa réalisation dans les événements du passé récent et du présent pour préciser à partir de là ce qui doit advenir.

Ces formes de midrash, attestées abondamment dans le judaïsme post-biblique, peuvent déjà se reconnaître en des écrits bibliques. Des auteurs bibliques remploient intentionnellement des expressions d'écrits antérieurs et ainsi les interprètent en vue d'un enseignement actuel (p. ex. *Prov.*, I-IX ; certains *Psaumes ;* le *Cantique ?*) Des écrits sont tellement marqués par une volonté de relire des textes anciens dans une nouvelle situation qu'on leur reconnaît un caractère midrashique (*Chroniques ; Jonas ; Mt*, I-II ; *Lc*, I-II ; *Daniel*, IX présente déjà un exemple de *pesher*).

L'étude du midrash est intéressante, car elle permet de replacer la Bible dans la tradition qui en vit, et elle offre un point de comparaison pour comprendre l'esprit et les méthodes de l'exégèse de l'A. T. dans le Nouveau.

* *

3. *Talmud.* — Le mot vient du verbe *lamad* apprendre, étudier. Il y a deux Talmuds, compilations réalisées l'une en Palestine entre le III^e^ s. et V^e^ s. ap. J.-C. (Talmud de Jérusalem), l'autre en Babylonie entre le III^e^ et VII^e^ s. (Talmud babylonien) à partir de l'enseignement des interprètes de la Loi conservé par la tradition des écoles rabbiniques. Les deux Talmuds se sont constitués à partir d'une première compilation, la *Mishna* (du verbe *shanah*, répéter puis apprendre), faite vers 200 ap. J.-C., principalement par le rabbin Juda le Saint, et adoptée par les docteurs suivants comme base de leur enseignement, tant en Palestine qu'en Babylonie. Leurs commentaires finirent par s'ajouter à la *Mishna* à titre de complément, désigné par le mot *Gemara* (du verbe *gamar :* achever, compléter. Mishna + Gemara = Talmud. Dans les deux Talmuds, seule la Gemara diffère.

La Mishna, comme les Midrashim tannaïtiques, s'enracine dans l'enseignement oral des interprètes de la Loi cherchant à adapter ses prescriptions juridiques aux circonstances nouvelles du présent, selon les méthodes de la *halakhah*. Toute une part de leurs recherches, non retenue par la Mishna, a été recueillie dans une compilation parallèle appelée la *Tosephta* (ce qui signifie addition, complément).

Midrashim, Talmuds et *Tosephta* constituent donc la littérature rabbinique ancienne. On peut en lire des extraits, en traduction française, dans le livre du P. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens* (Rome, 1955).

* *

4. *Mâshâl.* — Le mot vient d'une racine qui évoque l'idée de ressemblance. Dans la Bible, il est susceptible d'emplois divers et peut désigner un poème (Num., XXI, 27-30), un oracle (Num., XXIII, 7), une satire (Is., XIV, 4), un discours usant de comparaison (Ez., XVII, 2), un dicton populaire ou une maxime (I Sam., X, 12 ; Ez., XVIII, 2-3). Son emploi au pluriel comme titre du livre des *Proverbes* (*Meshâlîm* en hébreu) ne clarifie pas le problème, étant donné la variété du contenu du livre. Il semble toutefois que par lui-même le mot est lié à l'idée de comparaison. Peut-être parce que la sagesse sémitique excelle à penser par analogie et à s'exprimer par images, *mâshal* désigne la forme littéraire essentielle du genre sapientiel et peut s'appliquer aux expressions les plus variées de ce genre.

La variété des emplois du mot *mâshal* se retrouve dans le N. T., à propos du mot παραβολή qui le traduit très souvent dans la version des Septante. Il peut désigner un dicton (Lc, IV, 23), une courte sentence faisant image (Mt, XV, 11 et 15), aussi bien qu'une comparaison développée, une « parabole ». J. D.

LA RESURRECTION DE JESUS

Q. — La résurrection du Christ peut-elle être historiquement prouvée autrement que par le témoignage des disciples ?

R. — *Comme tout fait historique*, la Résurrection de Jésus ne peut être prouvée que par des témoignages. La science historique ne connaît guère d'autres preuves.

Ici il ne peut s'agir que du témoignage des disciples, qui ont vu le Ressuscité ; S. Paul (I Cor., XV), déjà, et les évangiles, arguent de ce témoignage.

Si l'on fait la critique de ce témoignage il faut tenir compte :

1° de son contenu : un mystère unique, qui n'est pas universellement constatable et n'a été perçu que par des témoins privilégiés ; — et pourtant un fait dont l'objectivité est certaine pour les témoins, dont la qualité historique vient non seulement de ce qu'il s'insère, selon eux, dans le temps, mais de ce qu'il donne son sens à l'histoire. Il s'agit donc de beaucoup plus qu'un miracle. D'après le témoignage même des témoins (quelle que soit sa valeur, il faut d'abord le considérer comme il se présente), il y a, dans une perception humaine et temporelle privilégiée, révélation (cf. I Cor., XV, ὤφθη, « il a été vu, il s'est manifesté ») objective (S. Paul la distingue de ses « visions » où il dit : « J'ai vu ») d'une réalité trans-historique.

2° Des conditions dans lesquelles ce témoignage est rendu : à temps et à contre-temps ; dès les premiers jours de l'Eglise primitive : c'est le message fondamental de la foi chrétienne et les églises naissent de là ; le 1er témoignage écrit (I Cor., XV, 1, sq) remonte à 53-54 et encore à cette date il s'agit d'une citation d'un texte traditionnel antérieur, connu par les Corinthiens dès leur évangélisation en 50-51, et reçu de la communauté apostolique. Ajouter que ce témoignage suscite des églises en milieu grec absolument « allergique » à l'idée de résurrection (cf. Actes, XVII). Et que les témoins ont été personnellement transformés par l'événement. Tant de conditions s'opposent à l'explication du témoignage apostolique par quelque illusion, hallucination ou fabulation.

3° Enfin de la contre-épreuve par le tombeau vide (contre-épreuve plutôt que preuve) toujours mentionné dans le témoignage apostolique, dès I Cor., XV, à une époque où une vérification était possible. La mention de la sépulture de Jésus en une confession de foi si concise que I Cor., XV, 3-8, où tous les mots portent, s'explique par la nécessité de répondre à une objection juive.

Sur ce sujet, on peut lire d'excellentes réflexions de Jean Guitton, en son *Jésus* (Grasset, 1957).

J. D.

BIBLE. T. II. **L'Ancien Testament.** T. II. Introduction par Edouard DHORME. Traduction et notes par Ed. DHORME, Jean KOENIG, etc. — (11 × 18), 2168 p., 42 NF. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1959.

On demande de différents côtés ce qu'il faut penser du second volume de l'Ancien Testament des Editions de la Pléiade. En toute loyauté il convient de répondre : — « Beaucoup de bien », mais avec un regret : c'est que le volume ne soit pas revêtu de l'*Imprimatur* et qu'à ce titre il ne puisse être utilisé que par des spécialistes et des savants.

A part cette réserve, ce tome II est presque parfait et dans le n° des *Etudes* de février 1960, le R. P. Guillet, S. J., termine son compte rendu par ce jugement qui en dit long : « On peut améliorer des détails, mais un plafond paraît atteint. Pour le dépasser, il faudra une langue renouvelée et un écrivain de génie » (p. 262).

Le t. Ier avait déjà mérité de semblables éloges et dans la *Revue Biblique* (avril 1958, p. 280-281), le R. P. de Vaux avait signalé : « Le Maître... a voulu avec toutes les ressources de sa science nous donner une traduction fidèle et objective. Fidélité au texte hébreu d'abord : Il corrige le moins possible et il ne retient pas certaines conjectures récentes qui sont cependant assez probables. Fidélité ensuite au sens littéral de ce texte : sa traduction est sans apprêt, dans une langue claire et forte qui tend à rendre le sens exact de l'original avec ses nuances. C'est une très belle réussite... »

Le très regretté M. Gelin, dans l'*Ami du Clergé* du 10 janvier 1957, p. 18-19, a loué la « grande sagesse critique » de l'auteur : « On n'y trouve, écrivait-il, aucune trace de témérité... l'auteur ne s'est jamais départi de cette prudence qui s'allie si bien à son érudition. La composition du Pentateuque, par exemple, est exposée classiquement et le Code Sacerdotal (P) considéré dans l'ensemble comme ancien. Rien, à propos des sources des livres historiques et de la coloration deutéronomique ou sacerdotale de ces ensembles, qui s'écarte des exposés classiques... Au point de vue religieux l'éclairage de l'A. T. par le N. T. n'est pas rare ; il arrive même qu'un éclairage ultérieur soit donné. »

Même son de cloche dans les jugements les plus récents et dans le dernier numéro des *Semitica* [1], M. Michaël Astour écrit dans un article à propos des découvertes de Mari, *Benê-Iamina et Jéricho*, p. 7 : « Un savant aussi prudent qu'Edouard Dhorme n'hésite pas à commencer le tableau chronologique de l'histoire d'Israël par l'apparition, en compagnie d'autres peuplades nomades de « Binû-Iamin, fils de la droite ou du sud » dont la désignation se retrouve dans le nom biblique des Benjaminites, Benê-Iamin, fils de la droite ou du sud. »

Cette sûreté dans une érudition aussi étendue émerveillait jadis ses étudiants. Ceux qui ont eu l'heureuse fortune d'avoir M. Dhorme comme premier maître en hébreu et en Ecriture Sainte ont toujours retenu avec quelle clarté et quel enthousiasme il nous expliquait l'admirable profession de foi de Job, XIX, 23 :

> Qui donnera que soient écrites mes paroles !
> Qui donnera que sur l'airain elles soient gravées,
> qu'avec un burin de fer et de plomb,
> pour toujours, sur le roc elles soient sculptées !
> Moi, je sais que mon défenseur est vivant
> et que le dernier sur la terre, il se lèvera ;
> et derrière ma peau je me tiendrai debout
> et de ma chair je verrai Eloah
> lui que, moi, je verrai, moi,
> et que mes yeux regarderont, et non un autre :
> mes reins languissent dans mon sein !

Nous avons retrouvé plus tard cette même science et ces mêmes accents dans les leçons de la Sorbonne et du Collège de France et de cela nous lui sommes toujours reconnaissants.

De ce second volume M. Dhorme demeure encore le grand artisan. Il a composé toute l'Introduction et traduit Jérémie, les Douze Petits Prophètes, les Psaumes, Job, le Cantique, Ruth et les Lamentations. Parmi ses collaborateurs J. Koenig a traduit Isaïe et Ezéchiel ; F. Michaeli, Daniel et Esther ; J. Hadot, l'Ecclésiastique, Baruch, la lettre de Jérémie et les suppléments grecs à Daniel ; A. Guillaumont, les Proverbes, l'Ecclésiaste, Tobie et la Sagesse. On peut supposer que M. Dhorme a revu le tout, car l'unité de ton de l'ensemble nous a paru remarquable.

A. VINCENT.

[1] *Semitica.* Cahiers publiés par l'Institut d'Etudes Sémitiques de l'Université de Paris. N° IX. Paris 1959

NOTES SUR LA SEMAINE SAINTE

Avec le 1er Dimanche de la Passion, la perspective de la liturgie change assez rapidement ; on le sent aux péricopes évangéliques. Au lieu de porter sur les objectifs du carême, — la préparation des catéchumènes et la réconciliation des pénitents, — les passages choisis parlent tous désormais du conflit entre Jésus et les « Juifs ». L'atmosphère se tend progressivement ; les heurts se font fréquents : accusations des juifs, répliques de Jésus ; on sent le paroxysme imminent. Sauf au jeudi de la Passion dont la messe est plus récente ainsi que celles des autres jeudis de carême, les péricopes sont toutes tirées de l'Evangile de saint Jean dans lequel le conflit avec les juifs est l'un des thèmes majeurs, surtout à partir du ch. VII.

D'une perspective doctrinale, la liturgie est passée à une *perspective historique*, elle va suivre Jésus pas à pas jusqu'à la Résurrection. Non qu'elle se contente d'être un drame, car elle ne se réduit jamais à une sorte de mimétisme du passé et, du point de vue dramatique, elle ne peut avoir la puissance d'évocation d'un « mystère » médiéval, d'une moderne « passion » ou d'un chemin de Croix : même au temps de la Passion, la liturgie demeure célébration cultuelle de faits relatifs à l'histoire du salut, dont la portée réelle et le sens profond ont échappé aux contemporains, mais dont nous apercevons mieux les dimensions dans la lumière de la foi.

* *

LE 2e DIMANCHE DE LA PASSION. — C'est l'inauguration de la Semaine Sainte. Jésus fait son entrée à Jérusalem et, par là, se livre à la discrétion de ses persécuteurs. La liturgie du jour est centrée sur deux fonctions dont les réformes récentes ont souligné la diversité : la solennelle procession en l'honneur du Christ-Roi qui commémore l'entrée triomphale du roi messianique dans sa ville, et la messe du 2e dimanche de la Passion dont la couleur est très sombre et qui anticipe sur les événements de la semaine.

Depuis l'*Ordo Hebdomadæ Sanctæ* du 1er février 1957 les couleurs liturgiques sont différentes, rouge pour la procession, violet pour la messe. Les rameaux ne sont plus tenus pendant la lecture de la Passion ; ce geste était un rappel du triomphe qui avait été célébré et mettait une sourdine à la tristesse du récit. Un autre détail souligne le cloisonnement établi entre les deux rites ; la bénédiction des palmes se fera de préférence dans un lieu différent de l'église où sera célébrée la messe, à la fois pour rendre sa vérité à la procession qui supporte difficilement d'être faite en circuit fermé, et pour dissocier de la bénédiction l'autel que l'on réserve aux rites eucharistiques.

La solennité avec laquelle étaient bénits les rameaux dans l'ancien ordo pouvait donner à penser que la procession ne venait qu'au second rang à titre d'appendice. Pour la bénédiction on célébrait une véritable « Missa sicca », composée, d'ailleurs, d'éléments d'origine et d'époque très diverses, avec Préface et Sanctus. Au cours de la procession qui suivait, en bien des lieux, le peuple restait sagement à sa place ; seul le clergé esquissait un cheminement tronqué, se contentant par exemple de descendre la nef de l'église, de sortir quelques instants dehors pour rentrer au chant de l'*Ingrediente*.

La fête des rameaux, coutume chrétienne, vénérable entre toutes, manquait même partiellement de base liturgique et, partant, de sens véritable. Que l'on songe à la coutume parisienne de bénir les rameaux avant chaque messe, sans procession ! La fête des rameaux est légitime, mais comme prolongement de la procession ; c'est pour être portés triomphalement en l'honneur du Christ-Roi qu'ils reçoivent une bénédiction spéciale ; leur valeur permanente de sacramental ne vient qu'en second lieu. Il n'en va pas autrement, d'ailleurs, des cierges de la Chandeleur ; la bénédiction seule constituerait un rite incomplet et tronqué.

Le nouvel Ordo en simplifiant à l'extrême la bénédiction et en mettant l'accent sur la procession elle-même montre le souci de l'Eglise de ne pas laisser le secondaire prendre le pas sur l'essentiel. Il importe de le bien faire comprendre aux fidèles dont les habitudes mentales n'évoluent pas au rythme des modifications liturgiques.

On nous invite à faire les choses grandement ; la procession parcourra une route assez longue. Dans les paroisses rurales, le fait que l'on doive rentrer dans le bourg rend la procession plus évocatrice de celle qui se fit de Bethphagé à Jérusalem, quelques jours avant la Passion.

Mais que doit-on penser de la bénédiction des rameaux devant la Croix du cimetière ? L'usage en est certainement traditionnel en certains lieux et sa reprise présente des avantages, car le souvenir des morts est resté très vivant parmi les fidèles en ce jour. Là où l'on trouve encore une croix hosannière ou « bouëssée », il n'y a pratiquement pas d'hésitation à avoir. Cependant il faut reconnaître que la pratique ne va pas sans inconvénients ; il y a d'abord la difficulté de grouper les fidèles au lieu même de la bénédiction, car chaque famille est pressée d'aller auprès de ses morts sans trop se soucier de ce que fait le célébrant ; ensuite, on constate un amenuisement de la procession entre le cimetière et l'église : plusieurs de ceux qui sont venus au cimetière s'éclipsent, la première cérémonie terminée ; enfin, difficulté majeure, comment faire saisir aux chrétiens que bénédiction et procession ne sont pas des rites funéraires, mais une cérémonie dans laquelle nous célébrons le triomphe du futur vainqueur de la mort, du Christ qui va souffrir et, par sa souffrance, détruire l'empire de la mort ? Beaucoup de fidèles auront laissé leurs rameaux sur les tombes et paraîtront à la procession sans eux ; une partie du symbolisme aura ainsi été évacuée. Ne vaudrait-il pas mieux se souvenir des origines pour rectifier la mentalité de nos paroissiens ? Car la visite aux tombes n'est qu'un appendice de la procession ; au temps où les cimetières se serraient autour des églises, les fidèles avaient pris l'habitude, au sortir de la messe de « Pâques fleuries », d'aller se recueillir un instant sur la tombe fami-

liale et de déposer un rameau pour associer les morts à la liturgie triomphale du jour. Sortir de cette perspective qui est la seule véritable, risquerait de rendre vain l'effort tenté pour restaurer la procession des Rameaux.

Au triomphe évoqué par cette procession la liturgie fait succéder brusquement l'hostilité. La messe ne parle plus que des souffrances et de l'angoisse du Christ. Ceci nous rappelle les deux tendances opposées qui divisaient Jérusalem au sujet du Christ. Le petit peuple n'a pas compris le sens exact du messianisme de Jésus, mais s'est attaché à sa personne ; les élites d'autre part ont bien saisi la portée des affirmations de Jésus sur sa messianité divine, mais les jugeant inacceptables, s'efforcent de se débarrasser de lui par tous les moyens, au risque de susciter une émeute populaire.

* *

JEUDI SAINT. — Les prêtres chargés d'âmes penseront peut-être que la messe chrismale ne les concerne qu'indirectement et que la vie paroissiale n'a pas à en tenir compte. Ce serait une erreur. Ici et là d'heureuses initiatives ont été prises. Celle d'abord d'envoyer à la cathédrale des délégations paroissiales qui assisteront à la messe pontificale, recevront les saintes huiles et reviendront vers leur paroisse en annonciateurs du mystère de régénération qui s'accomplira par ces huiles consacrées. Une autre initiative également heureuse consiste à faire participer les confirmands de l'année à la messe chrismale. Si le curé ne peut les accompagner, il pourra trouver un catéchiste bénévole pour guider son groupe ; les enfants auront été préparés à la cérémonie par des explications préalables et il sera bon d'entendre leurs questions au sortir de la messe.

Même si ni l'une ni l'autre de ces pratiques ne pouvait être adoptée, tous les fidèles pourront être avertis de l'existence de cette messe. Il conviendra de leur en parler, soit le Jeudi Saint, soit à la Vigile pascale, à l'occasion de la bénédiction de l'eau baptismale, soit encore à l'occasion de l'administration des sacrements.

La messe solennelle « *in Cena Domini* » replacée à l'heure approximative de l'institution de l'Eucharistie a recouvré son symbolisme. La Cène s'y trouve reproduite dans son intégrité depuis que le *Mandatum* a été inséré dans le déroulement de la messe après la liturgie de la Parole, comme rite d'introduction au Sacrifice ; selon l'Evangile de sain Jean, en effet, le lavement des pieds eut sa place, non avant le repas, mais au cours de celui-ci comme prélude immédiat à la consécration du pain ; rite de purification et, en même temps, exemple de charité et d'humilité ; la place que lui a donné le nouvel ordo a donc restauré son symbolisme intégral : l'idée d'une préparation à l'Eucharistie par la pureté, absente de l'ancienne cérémonie, a repris sa place.

Commémoraison de l'Institution de l'Eucharistie, la messe du Jeudi Saint est normalement l'unique messe de communion à laquelle les fidèles participent. La Sainte Réserve aura été consommée presque entièrement la veille et le célébrant procédera au cours de la messe à la consécration des hosties qui seront distribuées au moment de la communion ; cette façon de faire a été recommandée par l'Encyclique *Mediator Dei :*

« Notre prédecesseur d'immortelle mémoire, Benoît XIV, afin de faire mieux connaître et plus clairement que par la participation de la divine Eucharistie les fidèles participent au Sacrifice lui-même, loue la piété de ceux qui, non seulement désirent se nourrir du Pain céleste quand ils assistent au Sacrifice, mais encore souhaitent recevoir des hosties consacrées à ce sacrifice même. » [1]

Certains ont pensé que le Jeudi Saint pourrait être un cadre idéal pour les premières communions... Que le Jeudi Saint soit une messe de communion générale pour toute la paroisse serait à souhaiter vivement. Mais la première Communion est l'un des trois sacrements d'*initiation* chrétienne, dont la place traditionnelle est à la Vigile Pascale, après la consommation du mystère de la Rédemption sur la Croix.

La procession au reposoir a perdu de son importance ; on voit mieux maintenant qu'il s'agit d'un simple transfert des présanctifiés qui seront consommés le lendemain. Les textes romains invitent à la sobriété et à la dignité dans la décoration du reposoir, et l'adoration qui fait suite au transfert n'a plus le caractère d'un triomphe eucharistique comme à la Fête-Dieu ou aux XL Heures ; on nous invite seulement à vénérer la Sainte Réserve, vénération qui peut se prolonger légitimement le Vendredi Saint au matin.

* *

VENDREDI SAINT. — La liturgie du Vendredi Saint est peut-être l'une des cérémonies les plus parlantes de l'année ; il est à peine besoin de commentaire. Le début de la fonction liturgique nous introduit dans le mystère de la souffrance rédemptrice. La 1re leçon d'Osée parle de l'amour divin pour son peuple choisi qui lui a été si longtemps infidèle : c'est une sorte d'anticipation des Impropères ; mais le livre d'Osée tout entier rappelle les desseins miséricordieux de Dieu et le triomphe de l'amour sur l'infidélité. La 2e leçon prise à l'Exode nous place dans une atmosphère pascale : la manducation de l'agneau qui préserva les juifs lors du passage du Seigneur et a été le signe de leur appartenance au peuple de Dieu. La Passion selon saint Jean, si détaillé et si émouvante, clôt la première partie de la fonction sacrée.

Une importante modification a été apportée au cérémonial pour solenniser les grandes Oraisons. Le célébrant, en chape, les chante au centre de l'autel, à l'endroit où s'accomplit le Sacrifice eucharistique. Ministre du Christ, il continue la prière d'intercession inaugurée au Calvaire et demande au nom du peuple chrétien l'extension de la Rédemption à chacune des catégories qui forment l'humanité.

L'Adoration de la Croix met une note proprement orientale et tranche sur la sobriété habituelle de la liturgie romaine. Il convenait qu'aujourd'hui

[1] Encyc. *Mediator Dei*, 2e partie, § 3. « La Communion eucharistique », *Doc. cath.*, 1948, col. 227-28.

l'apport des chrétientés d'Orient et d'Occident soit intégré dans les rites romains et que l'emploi alternatif du grec et du latin vienne souligner symboliquement la catholicité de l'Eglise réunie au Calvaire. Plus qu'une méditation douloureuse au pied de la Croix, l'Eglise nous propose ici un culte solennel rendu au triomphe de l'arbre de vie. Elle nous place dans la perspective antique du « *Vexilla Regis* » beaucoup plus que dans celle du « *Stabat* » médiéval qui s'attache au côté affectif et douloureux de la Passion.

* *

SAMEDI SAINT. — La journée s'écoule dans la prière, le recueillement ; prélude tranquille aux événements de la nuit : la mort du Christ ne saurait être isolée de la Résurrection, qui affirme l'acceptation par Dieu de l'offrande du Calvaire.

La Vigile pascale juive fut célébrée une dernière fois par le Christ avec ses Apôtres dans la nuit du Jeudi Saint. L'intention de la fête juive était de commémorer le premier Exode, en orientant le regard des juifs vers le « Jour du Seigneur », la venue définitive de Dieu parmi son peuple. L'attente de la consommation future de l'œuvre rédemptrice reste sous-jacente à notre célébration chrétienne ; celle-ci se déroule sur trois plans : elle est un rappel des événements *passés*, l'accomplissement *présent* du mystère de l'Eglise qui en cette nuit reçoit de nouveaux accroissements grâce aux sacrements d'initiation ; elle est aussi l'*attente* de la Lumière éternelle du « Jour » où la parousie du Seigneur aura donné au Corps mystique son plein développement.

Dans la nuit l'Eglise bénit le feu nouveau dont elle aura besoin au cours de la Vigile et chante la Lumière du Christ. Le baptême, qui est mort et ensevelissement avec le Christ, puis naissance à une vie nouvelle participée de celle du Ressuscité, avait bien sa place en cette fête de Pâques, qui rappelle le mystère de l'eau purificatrice de l'Exode. Le passage de la mer Rouge, dont le sens typique se trouve éclairé par sa réalisation dans le baptême, pouvait à son tour permettre une intelligence meilleure du rite chrétien. Le « *Præconium pascale* » ne cesse de se porter de l'Exode au baptême et du baptême à l'Exode. De part et d'autre, il y a constitution d'un peuple de Dieu, échappé au royaume des ténèbres au travers des eaux salvatrices qui engloutissent leurs ennemis. Lors du premier Exode la colonne de feu, symbole de la présence divine et manifestation permanente de la Gloire, a guidé le peuple ; de la même façon le Christ-Ressuscité, Lumière du monde, conduit ceux qu'a sauvés l'eau du baptême ; et le cierge pascal, colonne lumineuse, symbolise la présence du Christ dont il porte le monogramme.

Les lectures rappellent les diverses phases de l'économie du salut : l'univers sortant de l'océan primordial et s'organisant à la parole de Dieu, la traversée de la mer Rouge, la splendeur idéale de la Jérusalem des rachetés, enfin le Cantique de Moïse, charte de l'alliance entre Dieu et son peuple.

En pays de vieille chrétienté la réception du baptême au cours de la nuit pascale ne peut être qu'une exception ; mais la liaison entre les baptêmes d'enfants échelonnés au long de l'année et la nuit de la Résurrection, reste marquée par la bénédiction de l'eau baptismale qui a lieu maintenant ; il convient de rappeler aux fidèles, à chaque baptême, la continuité qui existe entre les deux rites. La nouvelle Vigile a rendu sensible le caractère baptismal de la nuit pascale, en instituant la rénovation collective des engagements du baptême. Ici notre renouvellement a valeur de réponse spontanée au don du Christ, dont la liturgie vient de détailler les aspects successifs dans la semaine qui s'achève. En fait, ce geste de renouvellement engage non seulement l'individu isolé, mais la communauté comme telle, le peuple chrétien dans son intégrité. Ensemble nous acceptons les dons de Dieu et lui réaffirmons notre foi ; le Carême, période d'ascèse et de renoncement, nous a préparés à la solennelle renonciation au mœurs du vieil homme qui vit sous l'influence de Satan.

Vient enfin la célébration de la première messe de la Résurrection où les premières communions, privées ou solennelles, trouveraient assez normalement leur place après la rénovation des vœux du baptême, si la multiplicité des cérémonies de la Semaine Sainte et la nécessité d'administrer le sacrement de pénitence à de nombreux fidèles, pouvaient laisser aux pasteurs le temps nécessaire pour y préparer les enfants. La renonciation à Satan, prononcée du fond du cœur, peut donner un élan, capable de soutenir l'âme durant l'année entière. De fait, pendant longtemps, l'année chrétienne commençait le jour de Pâques. Comme l'en implorait l'*Oratio super populum* du Mardi Saint, la miséricorde divine, en nous donnant la grâce pascale, nous invite à évacuer ce qui pourrait encore se glisser en nous du vieil homme (*subreptione vetustatis*) et à nous rendre accueillants (*capaces*) pour la sainte nouveauté des cinquante jours du Temps pascal dans lequel nous entrons.

Dom G. Oury, O.S.B.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

AU SUJET DE L'ENFER

L'éternité de l'enfer prouvée par nos actes terrestres (?)

Nous mettons un point d'interrogation au titre de cette consultation. Le genre de démonstration auquel s'est arrêté notre consultant mérite de retenir l'attention, mais oblige cependant le théologien à des précisions et rectifications nécessaires.

* *

Voici l'argumentation qu'on nous propose :

D'aucuns s'étonnent que l'enfer soit éternel, alors que nos actes terrestres — il est naturellement question ici des plus mauvais — n'aient qu'une « portée » limitée dans le temps et dans l'espace ; et d'autres —

origénistes qui s'ignorent — ne conçoivent pas que le repentir soit impossible dans l'éternité.

Pourtant, dès ici-bas, n'avons-nous pas des preuves quotidiennes — je dis bien : des preuves quotidiennes — de l'irréversibilité de tous nos actes et décisions. Considérons, en effet, une quelconque de nos décisions et l'acte qui en est la conséquence : « Avant », nous avons encore toute latitude de « faire ou ne pas faire ». Nous connaissons, plus ou moins bien, peut-être, le bien ou le mal pouvant découler de la décision à prendre ; et, par suite, nous ne pouvons ignorer — même si nous nous trompons nous-mêmes — les conséquences probables de l'acte envisagé.

Mais... « après » ?

Quand l'acte est commis, bon ou mauvais, pouvons-nous faire qu'il ne soit pas ? Non, n'est-ce pas ? Cet acte est ce qu'il est et nous ne pouvons plus l'effacer, quels que soient nos regrets postérieurs ou nos repentirs ; l'acte commis est définitif, et rien ne pourra faire qu'il ne soit pas. Cela, nous le constatons journellement, que nous soyons grands ou petits, puissants ou misérables.

Donc, sur terre, le Passé est définitif, et aucune puissance humaine n'y peut rien changer, même si nos actes ultérieurs, effet d'un tardif repentir, tendent à en atténuer les conséquences. Parodiant une phrase bien connue, nous pouvons dire que l'acte à commettre est notre esclave, mais que l'acte commis est notre maître. Dès lors, pourquoi s'étonner qu'*a fortiori*, il en soit ainsi dans l'éternité où il n'existe certainement pas de possibilité de modifier, si peu que ce soit, notre existence terrestre ? Dieu nous a accordé ici-bas le « libre-arbitre » avec une connaissance — plus ou moins ternie par le péché — du bien et du mal, ce qui est une Grâce extraordinaire. Voir la parabole des talents (Mat., xxv. 14-30) et nous comprendrons qu'en contrepartie de la Grâce accordée, il soit normal que nous soyons responsables et que nous soyons jugés en fonction de l'usage de cette Grâce...

Oui, c'est ici-bas — et ici-bas seulement — que nous pouvons faire fructifier le « Don de Dieu » ; — après, c'est trop tard ; et c'est évident et juste...

Cet exposé — qui émane d'un laïc instruit et religieux — demande quelques précisions, si l'on veut trouver dans l'irréversibilité de nos actes terrestres un point d'appui pour « démontrer » l'éternité des peines infernales. Les affirmations du correspondant, en ce qui concerne les actes terrestres, n'ont de valeur *absolue* que sur le plan historique. Un acte accompli, bon ou mauvais, est un fait qu'il est impossible d'effacer ou de retrancher de la trame des événements qui se sont succédés, quels que soient les jugements portés sur lui, les regrets ou les satisfactions qu'il nous ait procurés, les louanges ou les blâmes dont il a été l'occasion. Bon, mauvais ou indifférent, un fait accompli reste un fait accompli. Ajoutons même que l'histoire ne peut changer le caractère moral présenté par le fait lors de son accomplissement. Un acte mauvais qu'on regrette ou qu'on cherche à réparer ultérieurement reste en lui-même un acte mauvais.

* *

Mais — et c'est ici qu'il faut apporter, sinon une correction, du moins une précision nécessaire — puisque l'homme a été doué par Dieu de liberté, les sentiments qui jadis ont déterminé la décision de sa volonté peuvent se modifier sous l'influence des événements, de la réflexion et surtout, dans le domaine chrétien, de la grâce. En lisant l'exposé du consultant, on serait tenté de l'interpréter en un sens toujours rectiligne : un acte bon demeure bon et ne suppose aucune défaillance future ; un acte mauvais demeure mauvais et n'appelle aucun redressement. Or nous savons par l'expérience quotidienne qu'il n'en est rien. Sans doute, comprenons-nous mal la pensée de notre consultant ; mais quoi qu'il en soit, il faut rappeler, au cours de la vie terrestre, pour le juste, la possibilité de devenir infidèle à la grâce et de déserter la voie du bien, pour le pécheur, la possibilité de se convertir et même de trouver, dans ses fautes passées, un stimulant vers la sainteté. C'est en ce sens que saint Augustin, complétant la pensée de S. Paul, a écrit : « Nous savons que Dieu fait concourir au bien de ceux qu'il aime toutes choses, *même les péchés* » (cf. S. Paul, Rom., VIII, 28).

* *

Cette rectification une fois formulée, quel peut-être le point de comparaison entre l'acte « irréversible » de ce monde et l'éternel châtiment de l'enfer ?

Voici, autant que nous pouvons le deviner à travers le raisonnement un peu confus du consultant : de même que l'histoire ne peut changer la nature d'un acte commis dans le passé, ainsi l'éternité est impliquée dans l'acte de révolte du pécheur endurci entrant dans l'autre vie. Le cas du pécheur mourant sans pénitence dans sa révolte contre Dieu est clair ; mais l'irréversibilité de son acte — disons plutôt de son état — tient à une considération étrangère au péché même dont il est coupable, à l'état de fixation de sa volonté dans le mal, sans possibilité de changement. Que de fois, dans l'*Ami*, nous avons insisté sur cette vérité psychologique qui est le seul fondement valable de toute explication de l'éternité de l'enfer ! Le juste, au moment de quitter cette vie, a placé Dieu dans ses affections au-dessus de tout autre amour ; le pécheur, au contraire, a placé l'amour du péché, qui l'éloigne de Dieu, au-dessus de tout autre amour, même de l'amour de Dieu.

Que survienne la mort, et quelle que soit celle des deux fins à laquelle l'âme soit alors adhérente, elle y reste fixée, et par la nature et par la force même des choses, pour l'éternité. Et comme c'est de la fin dernière à laquelle s'ordonnent nos actions que dépend toute la bonté ou malice de la volonté, il en résulte, *ipso facto*, pour les uns une définitive obstination dans le mal et, pour les autres, une confirmation, définitive aussi, dans le bien, dans la beauté de l'ordre, avec l'heureuse impossibilité d'en sortir jamais (Billot, *Etudes*, 1923, p. 397).

* *

On le constate, l'argument proposé par le consultant n'a de valeur réelle qu'à la condition de faire abstraction, dans l'acte commis au cours de la vie présente, de toute considération morale *ultérieure*, et, dans l'autre vie, de replacer le pécheur condamné à l'enfer en l'état de terme, qui implique la fixation de sa volonté dans le mal. En soi, l'argument est de médiocre valeur.

A. MICHEL.

L'amour divin et l'enfer

Q. — Je trouve dans une revue ces affirmations un peu surprenantes, qu'on exprime assez rarement et sans doute pour cause...

« L'amour divin se manifeste encore dans ce sombre domaine (de l'enfer) de deux manières :

« Les damnés ne souffrent pas autant qu'ils le méritent ;

« Ces activités déchues ne sont pas inutilisées : le démon, ses anges, les hommes qu'ils ont entraînés travaillent pendant l'éternité, sous des formes que d'ailleurs nous ignorons, à la splendeur de la création et au règne de l'amour. »

Sur quoi peuvent reposer ces affirmations ?... Je sais bien que les théologiens ont réponse à tout !...

R. — Votre question nous reporte à 27 ans en arrière... 1933. Si vous possédez la collection de l'*Ami*, lisez en cette année 1933 l'analyse de la thèse du P. Hugueny, *Le scandale édifiant d'une Exposition missionnaire* (parue dans la *Revue thomiste*, 1933, p. 217-232, 533-567), notamment le chapitre intitulé *l'Enfer et sa place dans le plan divin.*

Pour nos abonnés plus récents, voici, en résumé, ce qui concerne les deux points soulevés par notre consultant.

I. — *L'amour divin se manifeste en enfer, parce que les damnés ne souffrent pas autant qu'ils le méritent.* — Ce premier point ne saurait souffrir de difficulté :

« Même dans la damnation des réprouvés, apparaît encore la miséricorde, non pas, à la vérité, en ce que Dieu enlève toute peine, mais en ce qu'il leur allège cette peine, en les punissant moins qu'ils ne le méritent » (S. Thomas, I[a], q. 21, a. 4, ad 1). Sans doute, il est effroyable de tomber entre les mains du Dieu vivant, mais « ce n'est point parce qu'il n'y aura plus alors de miséricorde adoucissant la peine ; c'est, ou bien à cause de l'éternité de la peine ou de l'impossibilité d'y faire une résistance quelconque, puisque personne ne peut résister à la colère d'un Tout-Puissant, ni fuir un juge présent partout, ni s'excuser faussement devant un juge qui sait tout » (*IV Sent.*, d. 46, q. 2, q. 2 ; qu. 3, ad 1).

II. — *Les activités des damnés travaillent à la splendeur de la création et au règne de l'amour.* — Dans son étude, le P. Hugueny invoque le texte de S. Luc, XII, 47-48 : « Le serviteur qui connaît la volonté de son maître et qui n'a pas préparé ou n'a pas agi selon sa volonté sera beaucoup flagellé. Mais celui qui ne la connaît pas et qui fait des choses dignes du fouet sera peu flagellé. » Tout en laissant entendre que le plus grand nombre des hommes iront en enfer, tout en confessant que la damnation à tous ses degrés est un malheur qui dépasse tous les malheurs et toutes les peines de ce monde, il pense que, pour certains pécheurs dont la responsabilité est atténuée, existera « une damnation où l'on souffre peu », *vapulabit paucis.*

Notre auteur admet aussi avec tous les théologiens catholiques la double peine du dam et du sens ; il proclame aussi qu'en raison tout au moins de son éternité, la moindre de ces peines l'emportera toujours sur les peines temporelles qui passent. Mais — et voici où nous rejoignons l'assertion relatée par notre correspondant : il enseigne que ces peines n'excluent pas absolument de l'âme du damné toute la joie que comporte la conscience de son activité vitale ; que, pour les damnés, l'être vaut mieux que le non-être et qu'ils ne désirent pas l'anéantissement, et que cependant cette joie et cette volonté d'être n'apportent pas au damné le moindre bonheur : « Point de bonheur où il n'y a plus d'espoir d'un lendemain meilleur, même si la souffrance du jour est supportable. Point de bonheur où il y a continuel murmure contre le maître qu'on sert malgré soi. Pas de bonheur où il y a perpétuel regret d'un ciel sottement perdu. Pas de bonheur dans une société où l'égoïsme a définitivement remplacé la charité (*art. cité*, p. 238).

C'est dans cette vie sans bonheur que les damnés concourront, pour leur part, à la belle ordonnance du monde futur, par le service contraint qu'ils y rendront au plan divin. Quel sera ce service ? C'est un mystère que Dieu n'a pas daigné nous révéler. Mais, à coup sûr, « ce n'est pas simplement pour le décor, c'est pour le service qu'il garde les vases d'ignominie » (p. 242).

* *

Notre correspondant pourra constater la similitude des deux thèses. L'essentiel du dogme est conservé. Sur les deux points que nous avons retenus aujourd'hui, notre sentiment demeure tel que nous l'avons exprimé jadis. Quel reproche adresser au P. Hugueny ?

Est-ce parce que les damnés auront, pour le service de Dieu, à exercer leur activité physique ? Mais ici, il s'agit d'une opinion théologique absolument libre et uniquement destinée à montrer le jeu de la miséricorde et de la sagesse dans le plan divin.

Est-ce parce que les damnés auront quelque joie et le désir de vivre ? — Ici, la conciliation semble difficile entre deux affirmations : une vie qu'on désire vivre et qui apporte quelque joie et néanmoins une vie dont tout bonheur est exclu. Mais, en (mettant les choses au pire) ce n'est qu'une contradiction, et les exigences théologiques ne vont pas jusqu'à imposer, dès là que le dogme est respecté, les lois de la logique.

A. M.

Attitude intérieure à l'égard du démon

Q. — Quelle doit être notre attitude intérieure à l'égard du démon ? Pouvons-nous haïr sa personne, vouloir son châtiment éternel ? Pouvons-nous avoir un amour naturel pour ses qualités naturelles ?

De plus, quelle est l'attitude intérieure du démon ? S'aime-t-il ? Souhaite-t-il, par suite de ses souffrances, son anéantissement ? Les démons s'aiment-ils entre eux ? Peut-on admettre en eux un certain amour naturel de Dieu ?

R. — Questions bien curieuses et d'un caractère si peu théologique qu'on serait tenté de n'y point chercher de réponse. Toutefois elles comportent quelques aspects auxquels saint Thomas a cru devoir s'arrêter : ce qui nous permettra de rappeler certains principes susceptibles d'intéresser notre consultant.

I. — Tout d'abord, dans le *Supplément de la Somme*, q. 94 (*In IV Sent.*, dist. 50, q. 2, a. 4, qu. 2), S. Thomas se demande si les bienheureux qui sont dans la patrie voient les peines des damnés, compatissent à leurs misères ou se réjouissent de leur châtiment. Dans les réponses du saint docteur, nous pouvons trouver des indications concernant notre attitude à l'égard des démons.

Il semble que la connaissance des peines des damnés peut concourir (indirectement) à la béatitude des élus : celle-ci, en effet, par comparaison avec les supplices de l'enfer, paraîtra plus précieuse aux bienheureux, qui rendront ainsi à Dieu des actions de grâces plus ardentes. Quant à avoir quelque compassion des misères des damnés, la chose est devenue impossible aux élus, puisqu'il leur est impossible d'obtenir quelque soulagement à ces misères ; mais les saints du ciel ne sauraient se réjouir du malheur des réprouvés, sinon dans la mesure où leur châtiment leur apparaîtra comme une manifestation de la justice divine et, par comparaison, de leur propre bonheur.

Quelle doit donc être notre attitude à l'égard du démon ? Nous n'avons pas à le haïr, mais nous devons haïr son péché et son action néfaste dans le monde ; nous voulons ou plutôt nous approuvons son châtiment, en tant qu'il manifeste la justice divine et le rétablissement de l'ordre violé par le péché. A quoi nous servirait et servirait à la gloire de Dieu d'avoir un amour quelconque pour les perfections naturelles d'un esprit réprouvé, puisque ce réprouvé ne s'en sert plus que pour le mal ?

II. — Et voici maintenant dans la q. 98 (*In IV Sent.*, dist. 50, q. 2 ; a. 1, qu. 1) d'autres principes capables de fournir quelque lumière sur la seconde question posée par le consultant. Dans l'art. 1, S. Thomas déclare tout net que si les damnés conservent encore la volonté de quelque bien, en réalité cette volonté est radicalement pervertie par leur aversion définitive et irrévocable par rapport à Dieu. Toute velléité de bien particulier est corrompue par un attachement au mal comme fin suprême. — Dans l'art. 2, nous apprenons que le damné n'est plus capable de regretter ses fautes : tout en connaissant la *vérité* du souverain Bien, il a volontairement fermé ses regards sur l'attrait que ce bien aurait dû exercer sur lui et cela parce qu'il n'a pas voulu s'y attacher. Et cet acte d'exclusion à l'égard du bien suprême comme fin surnaturelle demeure pour l'éternité la règle de sa conduite morale. — En raison de ses souffrances, le damné pourrait-il désirer son anéantissement ? Ne plus exister ne représente qu'une privation de perfection, et cette privation, comme telle, ne saurait être l'objet d'un désir ; ce que le damné pourrait désirer c'est la suppression des douleurs qu'il éprouve et dont l'anéantissement serait l'occasion. En réalité le damné ne désire aucun changement : il sait maintenant qu'au lieu de trouver le bonheur dans son acte d'orgueilleuse indépendance, il a trouvé le malheur ; mais il tient toujours à son orgueil et à cette indépendance qu'il aime par-dessus tout. La douleur où il est plongé provoque en lui une tristesse qui va jusqu'au désespoir ; mais il n'est pas question pour lui de s'attrister sur le mal moral du péché commis ; il s'attriste seulement de la peine encourue et même du péché en tant qu'il lui vaut un châtiment si terrible ; mais sa volonté reste attachée au mal moral ; s'il a quelque regret, c'est, comme disent les théologiens, une « pénitence servilement servile ». — Les démons s'aiment-ils entre eux ? Dans l'art. 4, S. Thomas montre quel singulier amour peut diriger le damné à l'égard des autres : le bonheur des élus le contriste ; étant foncièrement perverti, ce qu'il veut pour les autres, c'est uniquement la damnation : « le damné préfèrerait souffrir davantage avec de plus nombreux réprouvés que de souffrir moins seul » (ad 3).

Que notre consultant applique ces principes aux démons, et *à fortiori*. En ce qui concerne Dieu, les damnés auront à son égard, en raison du châtiment qui leur est infligé, une haine profonde (art. 5). Et c'est là, comme nous l'avons expliqué dans *Les mystères de l'au-delà* (p. 63) le principe de la contradiction substantielle qui, dans l'esprit du réprouvé, constitue la peine du dam :

L'amour naturel et nécessaire de Dieu (en tant que bien suprême et fin dernière) subsiste chez les damnés ; il subsiste comme un acte spontané de leur nature spirituelle ; il est la raison toujours actuelle de leur activité psychologique quant au vouloir et au désir. De là résulte dans l'esprit réprouvé, comme un double mouvement contradictoire : d'une part, cet esprit est irrésistiblement porté par toutes ses tendances naturelles vers la béatitude et sous cet aspect, il aime Dieu plus que lui-même d'un amour indélibéré ; d'autre part, son obstination libre et volontaire dans le mal, choisi comme fin dernière, l'oblige à se détourner de ce Dieu... Ainsi... une contradiction substantielle, un déchirement intime et touchant à leur vitalité essentielle s'établit chez les réprouvés ; ils tendent vers Dieu et ils s'éloignent de lui ; ils désirent Dieu et le repoussent ; c'est le déchirement le plus atroce qu'on puisse imaginer...

A. M.

Les damnés peuvent-ils nous pousser au mal ?

Q. — Les âmes qui sont près de Dieu au ciel gardent le désir de « descendre » sur terre pour y exercer sur les hommes une action qui les portera au bien et les aidera à faire leur salut : « Je passerai mon ciel à faire du bien sur la terre. »

Peut-on penser qu'inversement les âmes damnées gardent la préoccupation d'agir sur les hommes pour les porter au mal et de les pousser ainsi à se damner.

Dieu n'a-t-il pas permis aux mauvais anges d'être des tentateurs ?

R. — En dissertant sur la psychologie des âmes séparées on s'expose à la tentation de l'assimiler aux données de la psychologie terrestre. Nous en avons ici un nouvel exemple.

1° Pour mettre toutes choses au point, disons d'abord qu'aucune comparaison ne peut être instituée entre les esprits angéliques (esprits purs) et l'âme séparée.

L'ange, par là même qu'il est esprit pur, peut agir directement sur les êtres différents de lui. L'influence d'un ange sur un autre ange est le résultat d'une illumination plus intense et de la présentation d'un objet désirable. C'est de cette façon que S. Thomas explique l'influence de S. Michel sur les bons anges et celle de Lucifer sur les mauvais (Iª, q. 63, a. 7). Sur l'homme, l'influence angélique peut s'exercer dans le sens du bien ou du mal, dans son âme ou dans son corps.

Sur l'âme humaine, S. Thomas envisage une quadruple influence possible de l'ange : sur l'intelligence, sur la volonté, sur l'imagination, sur les sens (cf. q. 106, a. 1-4). L'analyse de ces quatre aspects de l'action angélique sur les facultés hu-

maines ramène essentiellement cette action à une influence exercée primordialement sur les sens et sur l'imagination, toute connaissance humaine ayant son principe dans la sensation ou l'image: influence qui se manifeste parfois dans une intervention extraordinaire (apparition, prodige, bouleversement, catastrophe), plus simplement par mode de représentation imaginative. C'est, en effet, en agissant sur l'imagination que l'ange provoque naturellement des pensées dans l'intelligence de l'homme. Et même il peut (l'expression est de S. Thomas) « fortifier » cette intelligence en adaptant plus parfaitement à sa puissance l'objet à saisir. C'est ainsi que, par ses explications, le maître aide son disciple à faire acte d'intelligence beaucoup plus excellemment qu'il n'aurait pu le faire, laissé à lui-même.

L'intelligence subtile de l'ange lui fait deviner le processus des réactions de l'intelligence humaine sur la volonté. Il peut exercer sa puissance sur nos facultés affectives pour y éveiller, s'il est bon, des attraits pour le bien, et, s'il est mauvais, des tentations troublantes. C'est ainsi que l'on peut expliquer l'action des bons anges et celle des démons, avec cette restriction pour ces derniers, que leur puissance, en beaucoup de manifestations qui leur seraient possibles, est liée par Dieu, soit directement, soit par le moyen de la peine du sens (S. Thomas, I[a], q. 64, a. 3).

2° Dieu, nous dit-on, a permis aux mauvais anges d'être des tentateurs ; pourquoi les âmes des damnés n'agiraient-elles pas sur les hommes vivant ici-bas, d'une façon analogue afin de les entraîner au mal ?

Nous répondrons que l'assimilation des âmes damnées et des démons est impossible sur ce point. En effet, l'état *normal* de l'âme exige qu'elle soit unie au corps pour agir sur les choses extérieures. Dans l'état de séparation, cette action lui devient impossible. Aucun langage ne lui est possible : aucune influence sensible sur l'imagination ou les sens des êtres vivants. Elle n'a plus, en effet, son instrument naturel pour atteindre les lieux, les objets matériels, les êtres sensibles ; elle existe avec ses pensées, ses souvenirs, ses joies, ses tristesses, ses peines, selon sa situation dans l'au-delà : mais c'est le tout de son activité. Sa présence en enfer, au paradis, au purgatoire ne peut s'expliquer que parce que cette âme est intellectuellement déterminée à connaître uniquement les choses et les êtres qui sont dits constituer le « lieu » que lui assigne la justice divine. Ainsi, les âmes séparées, à la différence des esprits purs, sont incapables *normalement* de manifestation sensible qui les mette en relation avec les vivants. On ne pourrait cependant pas nier *a priori* la possibilité de telles manifestations ; mais quand il s'agit d'âmes damnées ou même d'âmes encore au purgatoire, le fait d'une manifestation de ce genre (qui ne pourrait avoir lieu que par une permission spéciale de Dieu) devra être soumis à un examen sévère et une critique impitoyable. Les illusions sont si faciles à ce sujet et de folles imaginations si promptes à se produire ! Très simplement nous dirons donc à notre consultant que les âmes des damnés — quels que soient leurs sentiments intimes — ne peuvent songer à agir sur les hommes encore vivant ici-bas pour les porter au mal : elles se trouvent en face d'une impossibilité absolue.

3° Il n'en est pas de même des âmes élues, en possession du bonheur céleste. Elles ne sont pas réduites, en effet, à leurs seules ressources naturelles. Leur glorification même peut être — vraisemblablement du moins — un titre leur permettant de se manifester comme les anges, par une influence bienfaisante sur les sens et l'imagination des personnes qu'elles aiment et qu'elles ont laissées sur la terre, afin de les aider à faire leur salut. Nous disons : *vraisemblablement*, car ici il n'existe aucune certitude absolue [1].

Le rôle des âmes saintes consiste bien plutôt dans leur *intercession* en notre faveur. La doctrine de S. Thomas est très ferme sur ce point. Dans le *Supplément de la Somme*, q. 72, le saint Docteur montre d'abord comment les saints connaissent les prières que nous leur adressons : « Il est nécessaire que chaque bienheureux voie en Dieu les choses de ce monde dans la mesure requise à la parfaite béatitude... Or c'est un élément de leur gloire que de prêter leur assistance à ceux qui en ont besoin pour être sauvés ; ainsi deviennent-ils « coopérateurs de Dieu, la plus divine chose qui soit » (selon l'expression de Denys). Il est donc évident que les saints connaissent ce qui est exigé pour cet office ; évident, par conséquent, qu'ils voient dans le Verbe, les vœux, les prières, les pratiques pieuses des humains qui implorent leur secours » (art. 1). Et c'est pour nous un devoir de demander aux saints de prier pour nous : « C'est une loi établie par Dieu que les êtres les plus éloignés de lui soient ramenés à lui par les plus proches. » Or les saints du ciel sont toujours près de Dieu ; nous, au contraire, « aussi longtemps que nous habitons en ce corps, nous sommes loin du Seigneur » (II Cor., v, 6) ; ils doivent donc nous servir d'intermédiaires. Ils le sont lorsque la divine bonté se répand sur nous par eux ; et notre réponse doit suivre le même chemin. Ainsi donc, de même que c'est par les suffrages des saints que les bienfaits descendent sur nous, de même c'est par eux que nous devons remonter à Dieu pour en recevoir de nouveaux bienfaits. Aussi est-ce pour cette raison que nous constituons les saints nos intercesseurs auprès de Dieu et comme nos médiateurs, lorsque nous leur demandons de prier pour nous (art. 2).

4° Telle est la position *théologique*. Le *dogme* est plus simple encore et se résume en ces quelques mots du concile de Trente : « Le saint concile enjoint à tous les évêques et à tous autres ayant charge d'âmes l'obligation d'enseigner que *les saints qui règnent avec Jésus-Christ, offrent à Dieu des prières pour les hommes, que c'est chose bonne et utile de les invoquer, et leur adresser nos supplications et, pour nous obtenir des bienfaits de*

[1] Nous ne parlons pas ici du rôle que peut jouer la Vierge Marie, jouissant de la gloire et dans son âme et dans son corps. Non seulement l'intercession, la médiation lui sont communes — à un degré plus éminent — avec les autres élus ; mais la possession de son corps lui permet — toujours selon les voies voulues par Dieu — des manifestations et des interventions normalement impossibles aux autres saints.

Dieu par son Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui seul est notre Rédempteur et notre Sauveur, *d'avoir recours à leur prière, à leur aide et assistance.* » (Sess. XXV).

Telle est la doctrine catholique et c'est par elle qu'il convient de comprendre comment les saints du ciel « descendent » sur terre pour y faire du bien aux hommes. Rien de semblable, en contre partie, qui nous permette d'affirmer que les âmes damnées « montent » de l'enfer pour entraîner les hommes au mal.

A. M.

PROTESTANT SERVANT DE MESSE

Q. — Un prêtre, ami d'un pasteur protestant, invite ce dernier à lui servir la messe ; celui-ci le fait très aimablement et il suit attentivement la messe dans un missel. Qu'en pensez-vous ?

R. — Pour répondre à votre question, quelques prescriptions du droit canon sont utiles à rappeler.

Le pasteur qui sert aimablement la messe à votre confrère est presque sûrement un baptisé : le baptême est, très souvent, validement conféré chez les protestants. Il y a lieu de penser, d'après l'attitude décrite, qu'il est aussi de bonne foi. Malgré cette bonne foi, le prêtre ne peut lui donner la sainte communion ; le canon 731, § 2 est très clair : « Il est interdit d'administrer les sacrements de l'Eglise aux hérétiques et aux schismatiques, même s'ils sont de bonne foi et les demandent, avant que, ayant rejeté leurs erreurs, ils soient réconciliés avec l'Eglise. »

Servir la messe est, d'autre part, une assistance active aux offices divins. D'après le canon 2559, § 2, les excommuniés ne peuvent le faire : « quant à l'assistance active qui implique une certaine participation aux offices divins, il faut en écarter non seulement le *Vitandus,* mais encore tout excommunié après sentence déclaratoire ou condamnatoire ou tout excommunié notoire. » En droit, le « pasteur », qui appartenait d'abord pleinement par son baptême à l'Eglise catholique est présumé avoir commis un acte positif externe qui entraîne l'excommunication. Le livre : « *La situation du protestant baptisé et de bonne foi par rapport à l'unique Eglise du Christ.* » (Edit. Saint-Augustin, St-Maurice-en-Valais, 1959) rassemble ce qui intéresse ce cas et rappelle notamment que si « l'Eglise est intransigeante sur les exigences du bien social de l'ensemble, elle reste une mère, même pour la personne qui s'est séparée d'elle. Elle se propose toujours, jusque dans l'usage d'une fermeté dictée par l'intérêt général, d'aider [celui qui s'est séparé d'elle] à rentrer dans sa destinée normale aussi bien qu'à faire son salut, ne serait-ce qu'en l'amenant — sinon à un changement véritable — du moins à une salutaire estimation de l'anomalie de sa situation (cf. can. 2215) » (p. 146).

Si donc on suit strictement les indications du droit, il n'est pas possible de demander à un pasteur protestant une assistance active aux offices divins ; par contre, le droit est plus large pour l'assistance passive d'un excommunié. De toute façon, il faut voir le bien commun de la communauté chrétienne locale, en lui évitant un scandale, et c'est au recteur de l'église qu'il appartient, dans certains cas, de juger ce qui est le plus opportun. Le curé ne doit pas oublier non plus sa responsabilité vis-à-vis d'un protestant de sa paroisse : « Que les Ordinaires des lieux et les curés considèrent les non-catholiques vivant dans leurs diocèses et leurs paroisses, comme confiés à eux dans le Seigneur » (c. 1350, § 1). Cette consigne prend une activité plus grande, actuellement, avec les efforts des chrétiens pour l'unité. Si le prêtre célèbre sans autre assistant que son servant bénévole, il n'y aurait pas lieu d'urger les règles précédantes. Comme beaucoup de protestants ne conçoivent pas « la Cène » sans communion, l'assistance à la messe avec l'exclusion de la communion pourrait conduire le servant à « une salutaire estimation de l'anomalie de sa situation ». Le prêtre célébrant pourra obtenir pour celui qui assiste ainsi au sacrifice du Christ, des grâces de lumière et de force, capables de l'acheminer vers la réconciliation. Les chemins du Seigneur sont cachés et le prêtre doit parfois agir auprès de certains, d'une façon qu'il n'est pas opportun de faire connaître à tous.

J. PINTARD.

LE SIGNE DE LA CROIX

Q. — Les Orientaux font le signe de la Croix avec trois doigts, et les Latins avec tous les doigts étendus. On m'a affirmé que cette différence d'usage avait eu une influence dans le schisme d'Orient. Que peut-on penser de cette assertion et d'où viennent les différents usages ?

R. — Il sera sans doute agréable à nos lecteurs que nous résumions ici sommairement l'histoire du Signe de la Croix. Nous suivrons de près pour cela le travail remarquable de Philippe Oppenheim, *Signatio cum Cruce,* dans les *Ephemerides liturgicæ* (1933), p. 158-172, et dans *Enciclopedia cattolica,* au mot *Croce,* t. IV, col. 956-959 (1950).

I. — L'usage du signe de la Croix remonte à la plus haute antiquité. Tertullien le recommande par ces mots : « *Frontem signaculo crucis terimus* », dans *De Cor. mil.,* III, 11. — Il est mentionné par Lactance, dans *Institut. div.,* IV, 27. — S. Jérôme écrit *ad Eustochium,* ep. 18 : « *ad omnem actum manus pingat Domini crucem* » ; c'est-à-dire qu'il faut faire précéder toute action de la journée du signe de la croix. Mais on faisait aussi le signe de la croix sur les objets. Dans ses *Catéchèses,* XXII, 36, S. Cyrille de Jérusalem dit que les chrétiens ne signent pas seulement leur front, mais toutes choses : le pain qu'ils mangent, la coupe où ils boivent. Encore maintenant, on n'entame pas un pain, sans le marquer d'un signe de croix. S. Léon le Grand, dans *Sermo 8 de Passione Dom.,* écrit : « *Crux tua omnium fons benedictionum, omnium est causa gratiarum : per quam credentibus datur virtus de infirmitate, gloria de opprobrio, vita de morte.*

On n'en finirait pas de signaler tous les usages faits au Moyen Age du signe de la croix : pour signer un acte, de la part de ceux qui ne savaient pas écrire, ou même avant la signature de ceux qui savaient écrire.

Dans la liturgie, l'usage du signe de la croix est attesté depuis Tertullien au début du IIIe siècle.

II. — En ce qui regarde la *forme* du signe de croix, il y eut beaucoup de changements dans la suite des âges.

a) Selon Tertullien, *De Cor. mil.*, III, 11, on faisait le signe de la croix, avec un seul doigt, probablement le pouce, en forme de T ou de X, sur le front seul. Aux IVe et Ve siècles, on bénissait aussi les objets à distance de la personne, avec le pouce seul.

b) Prudence, dans son *Cathemerinon*, VI, fait allusion à un signe fait avec le pouce sur la poitrine, comme sur le front. Gaudence de Brescia, dans *De lectione evangelica*, parle d'un triple signe de la croix sur les lèvres, sur le cœur et sur le front. Cet usage s'est conservé avant la lecture de l'Evangile. S. Grégoire le Grand dans *Dialogues*, II, 20, et Jean Cassien dans ses *Collationes*, VIII, 18, indiquent que l'on faisait le signe de la croix sur les membres malades d'un infirme.

c) Il semble bien que l'usage de faire le signe de la croix avec un ou deux, puis trois doigts, se soit introduit à l'occasion des querelles du monophysime (eutychianisme) : les monophysites ne se servaient que d'un doigt, pour signifier l'unique nature dans le Christ. Les anti-monophysistes, en Orient, faisaient le signe de la croix avec deux doigts, — pouce et index, ou index et medius, — pour rappeler les deux natures dans le Christ. A partir de la fin du VIIIe siècle, les Grecs donnent la bénédiction en joignant le pouce à l'annulaire et en traçant le monogramme du Christ IXC. Les Latins, au contraire, donnent la bénédiction en étendant les trois premiers doigts et en courbant l'annulaire vers le petit doigt. Il est donc inexact de dire que le signe de la croix, avec trois doigts, est d'origine orientale. Au contraire, alors que l'on rencontre, dès le VIIIe siècle, en Orient, un signe de la croix assez semblable à notre grand signe de croix actuel, en Occident, encore au XIIIe siècle, l'Espagnol Luca de Tuy, parle d'un signe de croix fait de la manière suivante : « Il levait les trois doigts étendus à la hauteur du front en disant : *in nomine Patris*, puis les abaissait jusqu'au menton, en disant *et Filii*, puis les portait à l'épaule gauche en disant *et Spiritus sancti*, et enfin à l'épaule droite, en disant *Amen* » (*De altera vita*, II, 15). Un document anglais du XIIe siècle, donc un peu antérieur, parle du signe de la croix, avec trois doigts toujours, mais descendant à la poitrine.

d) La question de savoir si l'on doit porter la main à l'épaule droite d'abord ou à l'épaule gauche, fut longtemps discutée. Elle l'était encore au XVIe siècle.

e) La grande forme latine actuelle du signe de la croix, qui consiste à bénir les personnes et les choses avec tous les doigts étendus et de se signer de même, fut vivement combattue, quand elle commença à s'établir en occident, au XIIIe siècle, par Sicard, dans *Mitrale*, III, 4 ; (*P. L.* 213, 109) ; par Innocent III, dans *De Altaris mysterio*, II, 45 ; par Durand de Mende, *Rationale*, V, 2, 13.

Cela n'empêcha pas cette forme de se répandre en Occident, mais n'eut aucun rôle dans le schisme d'Orient, en 1054, car notre signe de croix n'existait pas alors et on le faisait avec trois doigts seulement chez nous.

Avec le geste marquant la croix, on disait primitivement seulement : *Signum Crucis*. Plus tard, vint la formule : *in Nomine Jesu*. Finalement, soit la formule actuelle, en l'honneur de la Sainte-Trinité, soit la formule : *Adjutorium nostrum in nomine Domini*, soit simplement : *Deus in adjutorium meum intende*, comme nous faisons encore au début d'une Heure.

De tous usages, bien des traits sont restés soit dans l'administration de l'Extrême-Onction, soit dans celle du baptême, soit en disant *Aperi Domine*, soit dans *Domine, labia mea aperies*, etc.

Peut-être n'est-il pas sans intérêt de rappeler que lorsque Bernadette, à la première Apparition de la Vierge, le 11 février 1858, voulut commencer son chapelet, elle fut gracieusement rappelée à l'ordre parce qu'elle n'avait pas fait le signe de la croix avec assez d'attention. Elle le reprit et désormais, elle eut pour le signe de la croix, qu'elle faisait avec une sorte de majesté, une dévotion particulière.

L. CRISTIANI.

COMMENT EXPLIQUER L'EXISTENCE D'ANIMAUX DANGEREUX ?

D'une île lointaine nous parvient cette question :

Q. — Dans ma paroisse, un serpent dangereux, parce que mortellement venimeux, est très répandu, le trigonocéphale. Des indigènes se font souvent piquer au cours de leur travail et ils pourraient en mourir, si n'était le sérum qui réussit à limiter les effets de la piqûre.

Au point de vue théologique ou religieux, comment juger l'existence de ces bêtes néfastes et comment la justifier ?

Sur le plan moral et pratique, la destruction de cette espèce animale est-elle la seule solution ? Dans la Bible existe un texte messianique envisageant la réconciliation de l'humanité et du monde animal, mais ce texte ne saurait être sollicité pour résoudre un problème de vie immédiat.

Quelle lumière projeter sur ce cas existentiel ?

R. — Si nous répondons à cette consultation, c'est surtout à cause de la prophétie messianique annonçant la réconciliation de l'humanité et du monde animal malfaisant. Le texte le plus expressif est sans doute Is., IX, 1-10 sur le règne du rejeton de Jessé ; règne dans lequel une harmonie universelle donnera la paix au monde :

La justice sera la ceinture de ses reins
et la fidélité la ceinture de ses flancs.
Le loup habitera avec l'agneau
et la panthère se couchera avec le chevreau.
Le veau et le lionceau brouteront ensemble,
et un petit garçon les conduira.
La vache paîtra avec l'ourse et leurs petits gîteront ensemble,
et le lion comme le bœuf mangera de la paille.
Le nourrisson jouera près du trou de la vipère
et l'enfant sevré mettra sa main dans la caverne du basilic.
On ne fera pas de mal ni de dommage sur toute ma sainte montagne ;
car le pays sera rempli de la connaissance de Yahveh
comme les eaux couvrent la mer (IX, 5-9).

Dans les versets précédents, le prophète avait annoncé la disparition des pécheurs, Dieu ayant « frappé l'oppresseur de la verge de sa bouche » et tué « le méchant du souffle de ses lèvres » (℣. 4). Isaïe décrit ensuite la paix qui règnera jusque parmi les animaux : les fauves seront à tel point paisibles et auront tellement changé leurs instincts qu'ils vivront avec les animaux domestiques ; un enfant pourra les garder et jouer même avec les serpents les plus venimeux.

Que penser d'une telle description ? « Ce tableau, nous dit L. Dennefeld, dans la *Bible* Pirot-Clamer, a sans doute en premier lieu un caractère symbolique : il tend à signifier, sous l'image de cet état paradisiaque, la puissance de rénovation inhérente à l'œuvre du Messie. » C'est à cet aspect de la prophétie messianique qu'il convient présentement de s'arrêter, sans supprimer pour autant une perspective eschatologique, mettant la réconciliation de l'humanité et des animaux féroces ou malfaisants en relation avec les transformations du ciel et de la terre promises pour la fin des temps (Is., LXV, 17 ; LXVI, 22 ; cf. LXV, 25 où la citation (IX, 5-9) est reprise).

Mais, comme l'exprime fort justement notre consultant, ces textes ne sauraient être sollicités pour résoudre un problème de vie immédiat. Toutefois en les rapprochant du récit des origines (Gen., I, 26, 30), on pourrait émettre une hypothèse permettant d'apporter quelque lumière sur le problème qui nous est soumis. Au ℣. 26, après avoir relaté (℣. 25) la création des animaux, l'auteur sacré fait dire à Elohim : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance ; et qu'il domine sur les poissons de la mer et sur les oiseaux des cieux et sur le bétail et sur toutes [les bêtes sauvages] et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. » Et cette domination que doit exercer l'homme sur les animaux et les reptiles trouve au ℣. 28 une confirmation. Un peu plus loin (℣. 30), Elohim dit encore : « A tout animal de la terre et à tout oiseau des cieux et à tout ce qui rampe sur la terre ayant une âme vivante (j'ai donné) toute herbe verte pour nourriture. » Sur quoi, dans *Le Livre de la Genèse* (p. 29), J. Chaine raisonne ainsi :

L'auteur... pense que seulement après le déluge Dieu permit à l'homme de manger de la viande (IX, 1-7) ; dans le régime végétarien, il voit probablement une condition de vie plus parfaite. Il veut peut-être aussi inculquer un grand respect de la vie : celle-ci appartient à Dieu qui l'a donnée et quand Dieu permettra de manger de la viande, il défendra de manger le sang, car le sang est le siège de la vie. L'auteur pense donc que les animaux n'étaient point féroces au jour de leur création. Quand Isaïe décrit les temps messianiques qui ramèneront l'humanité à une époque de justice et de sainteté, les carnassiers mangent de l'herbe et sont devenus dociles... (suivent les versets d'Isaïe cités plus haut).

...Dans cette imagerie d'Isaïe, il y a comme un retour aux origines du monde avant le péché. Si les animaux cessent d'être féroces, c'est que sans doute ils ne l'ont pas toujours été. On a bien cette impression quand on les voit défiler devant l'homme dans l'Eden avant la chute (II, 19-20).

Le péché qui a destitué l'homme de la justice originelle n'aurait-il pas bouleversé les lois de la nature au point de permettre, chez les animaux sauvages, le développement d'une férocité et d'une nocivité jusqu'alors contenues ? Simple hypothèse sans doute, mais hypothèse qui, selon la remarque de J. Chaine, ne manque pas de fondement. Notre consultant pourra du moins y trouver, au point de vue théologique ou religieux, une sorte de justification de l'existence actuelle des bêtes néfastes.

La nocivité de certains animaux ne rentrerait-elle pas ainsi dans le cadre des châtiments, suite du péché originel ? Et, de plus, à l'exemple de Dieu lui-même qui a su tirer le bien du mal — *o felix culpa !* — les dangers que font courir à la vie humaine les bêtes féroces et les serpents venimeux, ne sont-ils pas pour l'homme, une occasion de développer en lui, au point de vue des vertus naturelles, la prudence en face des dangers, au point de vue de la science, une recherche persévérante des remèdes propres à conjurer le mal, au point de vue surnaturel, une plus grande soumission à la divine Providence ?

En attendant, cher confrère, utilisez la meilleure solution présentement efficace : détruisez le plus possible de ces animaux malfaisants.

A. M.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Jean DILENCE DE ST-JOSEPH, O. SS. T. — **Robert Gaguin, poète et défenseur de l'Immaculée Conception.** Edition critique des textes originaux parus à la fin du XVe siècle. — In-8 de XV-320 p. et 15 planches hors-texte. — Editions Trinitaires, Rome, Piazza Sonnino, 44 (Marseille, 3, chemin des Bessons-XIVe), 1960.

Robert Gaguin, qui fut ministre général des Trinitaires au XVe siècle n'est pas inconnu du théologien. Un article lui a été consacré dans le *D.T.C.* Et pourtant, Gaguin est avant tout un humaniste et un poète ; mais il a voué son talent à la louange de la Vierge Immaculée, se plaçant au premier rang de ceux qui luttaient alors en faveur de la « pieuse sentence », devenue aujourd'hui dogme de foi. Le centenaire de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception a ramené l'attention des érudits sur le mouvement théologique, déclenché depuis le XIIe siècle en faveur du privilège marial et les contradictions qu'il a provoquées.

L'auteur, après avoir reconstitué la physionomie de Gaguin, retrace son intervention dans la controverse de l'Immaculée Conception. Son adversaire est le dominicain Vincent Bandelli. Mais il fallait également replacer l'adversaire dans l'ambiance de son époque, afin de ne pas se méprendre sur son zèle à combattre ce qu'il estimait être une dévotion « impie », une dévotion de femmes et d'ignorants.

On peut ainsi aborder avec plus d'objectivité l'intervention de Gaguin dans la controverse. Son épistolaire a fourni tous les éléments précédant, accompagnant et suivant sa prise de position en faveur de l'Immaculée-Conception. Trois écrits principaux retiennent tout d'abord l'attention : le poème *De puritate conceptionis*, le traité du même titre, sorte de lettre pastorale aux religieux de son ordre, et un Office en l'honneur de l'Immaculée Conception. L'examen de cet office a con-

duit l'A. à jeter un coup d'œil aux plus importants offices de l'époque et aux premiers offices récités dans l'Ordre, ainsi qu'aux autres poésies mariales permettant d'élargir nos connaissances sur la mariologie de Gaguin. Une dernière étude débute par un *excursus* sur l'immaculisme depuis le XII^e siècle : c'est, en somme, une introduction à l'analyse qui suit, analyse détaillée de l'argumentation de Gaguin, soit dans le *Poème*, soit dans le *Traité*.

Une seconde partie du volume contient l'édition critique et comparée des écrits marials de Gaguin. Pour illustrer cette documentation, ont été ajoutées seize planches hors-texte tirées de manuscrits, d'incunables et d'anciens bréviaires utilisés dans l'étude.

Ce volume comble certainement une lacune en ce qui concerne la doctrine même de Gaguin, qui n'était que superficiellement connue, mais il sera également précieux pour l'histoire des dogmes, dans le cadre de l'apport de l'humanisme pour le triomphe de la doctrine immaculiste.

Collection : « Je sais, Je crois ». — 1. **La rédemption par le sang**, par le R. P. Philippe de LA TRINITE, O.C.D.
2. **Je ressusciterai**, par Maurice et Louis BECQUE, rédemptoristes. — Chaque volume (14,5 × 19,5), 3,50 NF. — Paris, Fayard, 1960.

1. — Le P. Philippe de la Trinité estime que « de nombreux écrivains et orateurs catholiques ont perdu de vue le centre de perspective du mystère de la croix, l'amour miséricordieux ! » Aux âmes qui, trompées par une fausse conception du mystère de la rédemption, sont plongées dans l'angoisse et l'agressivité en face d'un crucifié qu'on leur présente comme une victime de la justice vindicative de Dieu, l'A. veut replacer le Rédempteur dans sa vraie lumière, celle où l'a saisi notre Docteur commun, S. Thomas, dans l'étude de l'Ecriture et des Pères.

Une brève première partie évoque les erreurs visées : Dieu le Père, courroucé à cause des péchés du monde, exerçant une justice vindicative à l'égard de son Fils, substitué pénalement aux hommes criminels. En réalité, l'incarnation rédemptrice est l'expression de l'amour divin qui, pour se manifester plus tendre et plus profond, s'est voulu, avant tout, miséricordieux sous le signe du pardon ; vérité profonde, que l'A. met en relief grâce à de nombreux textes du Docteur angélique dans ses commentaires sur les épîtres de S. Paul.

La vérité sur la « Rédemption par le sang » se trouve dans l'explication théologique de la « satisfaction vicaire ». Au risque de dépasser quelque peu les limites d'une recension, nous ne pouvons résister à désir de citer une page lumineuse qui résume tout le problème :

« S. Thomas le dit très bien : « S'il s'agit d'une peine infligée pour le péché, au titre même de peine, seul le pécheur peut être puni pour son péché », et il l'est au titre de la justice. Mais « s'il s'agit d'une peine de satisfaction assumée librement, il peut arriver qu'on la porte l'un pour l'autre » (I-II, q. 87, a. 8) ; celui qui s'est proposé fait alors un acte de charité auquel il n'est pas tenu. Pensez au bienfaiteur qui paierait l'amende encourue par un pauvre : d'aucune manière la loi ne pourrait le contraindre, mais il sauvegarderait la justice pour l'amour du pauvre.

« On satisfait pour le péché d'autrui quand on porte volontairement la peine due à ce péché. Telle est la satisfaction vicaire : les peines supportées en sont la matière, l'amour de miséricorde à l'égard du coupable en est le principe, et c'est de lui qu'elle tire son efficacité.

Deux conditions y sont impliquées : une *solidarité* naturelle ou morale entre le coupable et celui qui répare la faute, l'*acceptation* d'une telle solidarité par la personne offensée.

Le principe du rapport inversement proportionnel de l'amour et de la peine joue là de manière avantageuse en faveur de celui qui répare : « L'on peut satisfaire pour l'autre, pourvu qu'il ait la charité sans laquelle il n'y aurait pas de satisfaction valable. Et il n'y a pas à dire qu'une peine plus forte doive alors être imposée à celui qui satisfait, comme certains le veulent, alléguant que la peine propre du coupable a plus de valeur que la peine d'autrui. Il n'en va pas ainsi, car la peine tire avant tout de la charité sa valeur satisfactoire et il est clair qu'il faut une plus grande charité pour satisfaire pour autrui que pour soi-même. Une moindre peine peut donc suffire de la part de l'innocent qui satisfait pour le coupable. » (III^a, q. 13, a. 2).

La satisfaction vicaire est donc un comportement de justice, déterminé par l'amour de miséricorde et excluant tout exercice de la justice vindicative de la part de la personne offensée à l'endroit de celle qui répare. On pourrait à la rigueur l'appeler substitution pénale, en ne prenant pas cette expression au sens péjoratif... Pour éviter toute équivoque, il est préférable d'abandonner le terme de *substitution* ; mieux vaut parler de *solidarité*.

Ce concept de satisfaction vicaire est le fruit de l'élaboration théologique du dogme de la rédemption. Il semble bien être l'expression la plus heureuse de ce profond mystère. S. Thomas (sans toutefois l'employer) en a maintes fois exprimé la substance... :

Le Christ a souffert pour nous ce que nous avons mérité de souffrir par suite du péché de nos premiers parents, donc avant tout la mort, qui couronne toutes les souffrances humaines... Ainsi le Christ a-t-il voulu endurer la mort pour nos péchés, afin de pouvoir nous libérer de la mort (de l'âme), prenant sur lui, qui était innocent, la peine qui nous était due (*Compend. theol.*, c. 227).

...Le Christ était merveilleusement apte à réaliser une telle satisfaction en tant que Dieu fait homme. *Homme*, il avait un corps passible et mortel, matière de la satisfaction ; *Dieu fait homme*, il avait un cœur brûlant de charité à l'égard de son Père et de nous-mêmes, de cette charité qui donne tout son prix à l'œuvre expiatoire » (III^a, q. 14, a. 1, ad I).

Cette page admirable de synthèse théologique nous fait mieux comprendre que seul l'amour peut habiliter le chrétien à pénétrer dans le mystère de sa rédemption: mystère qui finalement commande en nous l'humilité du silence dans une adoration d'amour.

2. — D'une théologie moins profonde mais cependant puisée à d'excellentes sources, *Je ressusciterai* veut présenter la doctrine des fins dernières sous un aspect nouveau, vivant et direct. L'angoisse éternelle de l'homme en face de la mort est un thème où se sont fourvoyées certaines philosophies contemporaines : l'existentialisme et le marxisme. Mais le thème est aussi ancien que l'angoisse elle-même : l'humanité s'est toujours trouvé désemparée devant ce mystère qui a été peut-être la voie par où l'homme s'est acheminé vers la religion. Aussi nos auteurs remontent-ils aux origines de l'humanité pour parcourir l'histoire du monde et examiner les tentatives faites pour résoudre le mystère de la mort : réponses des hommes préhistoriques, des Egyptiens, des Perses, des Hindous, des Chinois. Puis vient la solution divine promise aux Juifs, donnée aux Chrétiens : la participation au Royaume de Dieu. Enfants de Dieu, nous sommes ressuscités avec le Christ...

Tout cela est dit, rapidement, on serait presque tenté d'écrire superficiellement, mais néanmoins de façon à éveiller l'attention du lecteur sur le grave problème de l'acceptation de la vie nouvelle préparée et proposée par le Christ. De l'acceptation ou du refus de cette

vie dépendra notre éternité. Et c'est alors que l'on trouve, succinctement présentée, la doctrine catholique sur les fins dernières, jugement, résurrection, paradis, enfer, purgatoire et limbes...

En si peu de pages (pas même quarante !), comment tout dire et avec les nuances qu'exigerait la distinction du dogme, des vérités certaines, de l'enseignement commun, des simples opinions ? On nous pardonnera de relever, concernant l'enfer, certaines imprécisions qu'il eût été facile d'éviter.

Il semble que la force de la thèse thomiste sur la fixation de l'âme quant au choix de la fin dernière à l'heure où la mort survient, n'ait pas été suffisamment mise en relief (p. 83-84) ; de même, au même endroit, l'insertion du temporel dans l'éternel, disons plus exactement dans l'éviternel, insertion qui empêche physiquement tout retour en arrière, tout comme elle s'oppose à tout repentir ultérieur. Les précisions thomistes sur ces deux points permettent de souscrire à l'assertion de Richard (*D.T.C.*, v, 95) : « au point de vue purement rationnel, on peut dire que l'enfer doit être éternel ».

La peine du dam (p. 100) serait comprise plus facilement si l'explication donnée — qui est d'ailleurs la bonne — était poussée plus à fond, en montrant les deux courants qui déchirent l'esprit réprouvé, celui qui le porte, selon sa nature, d'une façon irrésistible vers Dieu, celui qui s'oppose à Dieu, par le choix définitif qui a été fait d'une autre fin suprême. Quant à la peine du sens (p. 100), la doctrine thomiste est mal présentée ; il ne s'agit pas d' « incarcération », mais d'enchaînement, *alligatio*, le feu réel (quel qu'en soit la nature) étant l'instrument divin qui « enchaîne » les facultés du réprouvé et contrarie leur exercice. Et à propos du feu, parce que l'Eglise ne s'est pas prononcée sur la qualité, est-il possible cependant d'écrire que nul ne pourrait blâmer ceux qui tiennent pour une interprétation métaphorique ?

Notre attention s'est portée uniquement sur l'enfer. Nous avons dû cependant relever deux distractions. L'une a peu d'importance : elle concerne l'auteur grec qui (parmi bien d'autres, disons-le) enseigna que la béatitude faisait simplement partager la gloire divine, sans aller jusqu'à la vision intuitive. Nos auteurs écrivent *Théobald de Cyr :* ne serait-ce pas plutôt *Théodoret ?* Simple question posée. — L'autre distraction est plus grave et l'amitié, autant qu'une respectueuse affection, nous fait un devoir de la relever. A propos du P. Hugueny, on peut lire cette affirmation : « Le père Hugueny ouvrait trop largement les portes (de l'enfer) et envoyait finalement tout le monde, ou presque, en paradis. » (p. 103). Nos auteurs se sont fiés ici à une mémoire qui les a induits en erreur. L'étude du P. Hugueny a pour titre *Le scandale édifiant d'une Exposition missionnaire* (*Revue thomiste*, 1933, p. 217-232, 533-567 ; éditée en brochure sous le même titre à St-Maximin (Var). Lors de la parution de cette étude, nous avons dit nous-même, dans l'*Ami du Clergé* 1933, p. 761-763, ce qu'il fallait en penser. Si le théologien dominicain admet que, *pour certains damnés*, il y aurait « une damnation où l'on souffre moins », il n'en reste pas moins vrai qu'en dehors de certaines conceptions qui ne touchent en rien au dogme, Hugueny a maintenu toutes les affirmations de l'enseignement officiel de l'Eglise et y ajoute même son opinion personnelle du *petit nombre des élus*. Nos auteurs ajoutent : « Le père Billot, jésuite, cria au scandale contre le miséricordieux dominicain. » Or l'étude du miséricordieux dominicain est de 1933 et le P. Billot était mort depuis le 18 décembre 1931...

A. MICHEL.

Jacques FROGER, O.S.B. — **Le Concile de Trente a-t-il prescrit de donner des explications en langue vulgaire pendant les cérémonies liturgiques ?** — In-8 (17 × 25), 80 p. — Roma, Edizioni liturgiche, 1959.

On a revendiqué un peu facilement le patronage du concile de Trente pour toutes les explications en langue vulgaire données, depuis quelques années, au cours de la messe et pendant l'administration des sacrements. Comme il arrive souvent en pareil cas, les auteurs reprennent les arguments de leurs devanciers, sans se donner la peine de recourir aux sources. C'est ainsi que se créent les erreurs communes. L'*Ami* avait naguère donné l'interprétation des textes qui lui avait semblée exacte (1948, p. 702 et 1949, p. 30). A cette époque son explication avait paru à certains trop absolue (*Ami*, 1949, p. 175, 384). Elle se révèle pourtant, aujourd'hui la seule admissible. L'A. de la présente plaquette a entrepris avec un remarquable souci d'objectivité le relevé chronologique exhaustif des actes du concile relatifs à cette question. Une exégèse minutieuse des délibérations préparatoires et des décrets définitifs lui permet de conclure que le Concile a prescrit des explications non pas pendant les cérémonies de la messe, mais seulement à l'occasion du sermon ; de même pour l'administration des sacrements, la place des explications est *avant* la cérémonie, non au cours des rites eux-mêmes. L'Instruction « *de Musica sacra* » est donc le premier document romain qui permet l'intervention d'un commentateur *au cours* des cérémonies elles-mêmes.

A. BUGNINI, C. M. — **Documenta pontificia ad sacram liturgiam spectantia.** Vol. II, ab anno 1953 ad annum 1959. — In-8 (18 × 25), 116 p. — Roma, Edizioni liturgiche, 1959.

Nos lecteurs connaissent déjà le 1er volume (1903-1953) publié par le P. Bugnini, lazariste, à l'occasion du cinquantenaire du Motu proprio « *Tra le sollicitudine* » (*Ami*, 1953, p. 750). Une mise à jour s'imposait, tant pour compléter la série des actes de Pie XII, grand Pape liturgiste, qu'à raison de l'importance des documents émanés du Saint-Siège depuis cinq ans : Décret de simplification des rubriques. Nouvel Ordo de la Semaine Sainte, Encyclique *Musicæ sacræ disciplina*, Allocution au Congrès d'Assise, Instruction *De Musica sacra*. L'ensemble forme une moisson abondante que l'on trouvera dans la langue originale et classée par ordre chronologique ; en tout 22 documents du Pontificat de Pie XII et 5 de celui de S. S. Jean XXIII (le dernier en date est du 18-II-59). La mise à jour du P. Bugnini sera d'autant plus précieuse qu'elle relève non seulement les textes doctrinaux relatifs à la liturgie, mais également les décisions disciplinaires de la S. Congrégation des Rites.

Raimondo SPIAZZI, O.P. — **Piccola teologia della speranza.** — In-8 de 64 p. — Direzione dei « Quaderni del Clero ». Via panisperna, 261, Roma,

Petite somme théologique de l'espérance. L'auteur y expose la doctrine classique et surtout thomiste en termes simples, clairs et sûrs. Après avoir précisé le sens de l'espérance, il traite de son objet et de sa nécessité, de l'espérance comme vertu, de son sujet et du don de crainte, puis du précepte qui l'impose, des péchés contre elle, et de la vie conforme à l'espérance.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 29 martii 1960
G. MICHEL, *vic. gen.*

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé* 4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)